

# **Resistencia literaria en Yawar Fiesta, de José María Arguedas.**

Fernanda López Franz.

Cita:

Fernanda López Franz (2019). *Resistencia literaria en Yawar Fiesta, de José María Arguedas. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1315>



## Resistencia literaria en Yawar Fiesta, de José María Arguedas.

Fernanda López Franz

### Resumen

Como ha sido abordada por una serie de trabajos (De la Cadena, 2004; Portocarrero, 2015) la tradición indigenista peruana cristaliza una búsqueda por dotar a los indígenas de visibilidad política, a partir de la circulación de los relatos sobre las condiciones materiales de las comunidades ignoradas por el Estado Nacional.

Mientras que el análisis de los discursos de los espacios institucionales nos dan pistas sobre los actores “invitados” al gran proyecto modernizador que desveló a las elites estatales durante gran parte del Siglo XX, los textos de los intelectuales políticos y culturales, ponen en circulación el relato de las poblaciones que quedaron por fuera del proyecto económico, social y cultural nacional.

Es bien sabido que José María Arguedas representa una de las voces más relevantes del campo literario peruano. A partir del análisis crítico de la novela Yawar Fiesta (1941) se buscará poner en diálogo a los hechos narrados con el contexto político y económico peruano de la época para entender en qué medida, el texto analizado echa luz sobre experiencias de vida en una región que las pretensiones estatales buscaron negar en su afirmación como nación. Sostenemos que el relato de Arguedas, además de visibilizar conflictos socio- económicos escasamente narrados en los foros públicos evidencia singularmente, estrategias de resistencia comunitaria indígena.

### Palabras clave

José María Arguedas; Perú; Indigenismo; Literatura; Resistencia.

### Introducción: La literatura como signo de la realidad

A más de veinticinco años de lo que dio en llamarse “La emergencia indígena en América Latina”<sup>1</sup> que diera inicio a la conformación de movimientos sociales de reivindicación indígena y en vistas a los conflictos actuales en la región andina, consideramos que es relevante visitar los trabajos que dan cuenta de la relación conflictiva entre colonizados-colonizadores. De modo concreto, la naturalización de la exclusión de las y los indígenas en la región ha repercutido históricamente en una desigualdad social, política, económica y cultural que tiene en su base una perenne ideología racista que se inscribe en los ideales que sostuvieron la formación de los estado-nación latinoamericanos.



El grupo de trabajo en el cual estamos participando incluye en su presentación la pregunta sobre ¿cuál es el lugar de la cultura y del arte en los procesos de transformación actual? Consideramos que es relevante el análisis de los textos que elaboraron los intelectuales y políticos culturales situándolos como última instancia (Manuel Scorza, 1977) para la circulación de las condiciones materiales de los pueblos indígenas.

La lectura de *Yawar Fiesta* se aborda como un carril a través del cual transitar la relación entre literatura, contexto nacional y vida intelectual. El presente texto no pretende un análisis desde la crítica literaria de la novela sino más bien, su abordaje como documento sociológico.

Intentaremos argumentar la literatura constituye un discurso político no-vedado por las instituciones represivas, que tiene su expresión en la ficción pero como espejo de una realidad invisibilizada. Para ello, es urgente alejarnos de visiones romanticistas y homogeneizantes de lo indígena y abocarnos al estudio de los textos de los y las intelectuales denominados/as indigenistas desde una perspectiva que contemple el conflicto y la heterogeneidad como factores críticos de cualquier análisis social.

### **Representaciones de la nación**

El debate por el ideal de nación y acerca de quiénes son los que están habilitados para representarla, se discutió largamente en la bibliografía indigenista. Frente a los intentos institucionales de unificación forzada, que se encuentran tanto en el plano de los discursos hegemónicos, como en una larga historia de violencia estatal contra las comunidades indígenas, el indigenismo reclamó equiparación de derechos económicos, políticos y sociales, integración en el desarrollo del país y aceptación de las normas modernizadoras (Rama: 1989:167). Bajo diferentes enfoques, Clorinda Matto de Turner (1852-1909), Ciro Alegría (1909- 1967), Manuel Scorza (1928-1983) y José María Arguedas (1911-1969) entre otros/as, han buscado describir la conflictividad política y cultural peruana surgida del intento estatal por homogeneizar a la población. Entendemos que esta discusión no es una discusión anclada en el pasado, sino que está siempre vigente si coincidimos con Patricia Funes cuando afirma que “el concepto indio no es una denominación geográfica, ni étnica, ni clasista, es la denominación del vencido” (2006:143). La distribución de poder entre los diferentes grupos sociales ha sido y es, desigual. La opresión resultante de prácticas institucionales discriminatorias niega a los y las indígenas la posibilidad de visibilizar las condiciones materiales que



resultan de dicha desigualdad.

En América Latina y en la región andina especialmente, la exclusión social, económica y política se imbrica con la idea de raza.<sup>2</sup> La idea de raza que respalda esta distribución de poder, sostiene un modo de interpretar las relaciones sociales en el que existe una supuesta diferente estructura biológica que ubica a algunos sujetos en situación de inferioridad respecto a otros (por ejemplo colonizadores-colonizados) y que legitima la dominación impuesta por la conquista. En este sentido, “la colonialidad del poder sigue implicando que toda o parte de las poblaciones no blancas no puede consolidarse en su ciudadanía sin originar profundos y graves conflictos sociales” (Quijano 2000:201).

### Yawar Fiesta

Podemos rastrear el interés de Arguedas por describir y escribir sobre los pueblos indígenas serranos desde su temprana vida universitaria. Por ejemplo, poco tiempo después de haber ingresado a Facultad de Letras, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, afirmó sobre la representación de la sierra en la literatura vigente:

*(...) cuando llegué a la universidad, leí los libros en los cuales se intentaba describir a la población nativa, me sentí tan indignado que consideré que era indispensable hacer un esfuerzo por describir al hombre andino, tal y como yo lo había conocido (Arguedas, s/f).*

Del mismo modo, la inquietud de Arguedas por la distorsión con la cual se describen a los pueblos indígenas en los textos circulantes, se evidencia también en la introducción a *Canto Kechwa* (Arguedas, 1938):

*A pesar de los 400 años de persecución a que ha hecho frente, el kechwa no ha perdido su vitalidad. En el Perú la mayor parte del pueblo habla kechwa y si bien el idioma ha perdido su pureza, a tal punto que el kewcha primitivo resulta ya difícil para los que hablamos el actual, en cambio se ha enriquecido con palabras castellanas, que ha incorporado reduciéndolas a la morfología kechwa. El kechwa es un idioma suficientemente rico para la expresión del hombre superior. En circunstancias propicias podrá dar una gran literatura. Y matarlo ha de ser muy difícil. (p.15).*

Pero por sobre estas motivaciones se encuentra el hecho de que la ciudad de Puquio, fue el espacio que contuvo su infancia. Alrededor de 1917 y hasta 1923, Arguedas vive entre Puquio y Lucanas. Sorteando una relación tensa con su madrastra y hermanastro (su padre era un abogado itinerante que rara vez visitaba a su familia), crece entre sirvientes indígenas a los cuales describió más tarde como maestros de la ternura que



el autor andahuaylino identifica con el quechua: “una bien amada desventura hizo que mi niñez y parte de mi adolescencia transcurrieran entre los indios lucanas; ellos son la gente que más amo y comprendo” (Arguedas, 1950).

¿Pero para quién escriben los indigenistas? Podemos inferir que el público que Arguedas espera, es aquél interesado por conocer la realidad peruana que la producción cultural hegemónica subestima o desprecia. La tarea es política:

*Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mi de energía, le dio un destino y la cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. (Arguedas, 1968)*

Yawar Fiesta se publicó en 1941. Yawar se traduce como sangre: la fiesta de la sangre. El mismo año, Ciro Alegría publicaba “El Mundo es ancho y ajeno”, novela que relata el violento ingreso de la Cerro de Pasco Corporation a tierras comunitarias y la posterior expulsión de sus habitantes, conflicto que se resumen en uno de sus párrafos finales:

*Cuando la ley da tierras, se olvida de lo que va a ser la suerte de los hombres que están en esas tierras. La ley no los protege como hombres. Los que mandan se justificarán diciendo. «Váyanse a otra parte, el mundo es ancho». Cierto, es ancho. Pero yo, comuneros, conozco el mundo ancho donde nosotros, los pobres, solemos vivir. Y yo les digo con toda verdad que pa´ nosotros, los pobres, el mundo es ancho pero ajeno. (Ciro Alegría, El Mundo es Ancho y Ajeno, 1941)*

Citamos este fragmento de *El mundo es ancho y ajeno*, porque nos remite a un no-lugar que se encuentra también presente en *Yawar Fiesta*. Durante la posguerra, el impacto de la modernidad que procedía del exterior, se tradujo a las regiones internas por la mediación capitalina (Rama, 1989: 124). Este avance significó para gran parte de las comunidades indígenas, un corrimiento y expulsión espacial de un territorio que además de dar sustento, daba sentido al tejido social.

Dijimos que Yawar Fiesta se publica en 1941 y es la primera novela publicada por José María Arguedas (en 1936 había publicado su libro de cuentos Agua). El escenario es el pueblo de Puquio, ubicado en la sierra sur peruana que es capital de la provincia de Lucanas, del departamento de Ayacucho. El argumento gira alrededor de la celebración del *Turupukllay*, el 28 de julio. Dicha corrida de toros es esperada y celebrada por los



ayllus que componen el pueblo, pero por dirección del Gobierno, ese año, es prohibida. El gobierno la califica como fiesta “bárbara” y propone como sustitución la contratación de un torero profesional de Lima. Ante la noticia, tanto los habitantes de Puquio como las autoridades locales, se muestran indignados y frustrados. Pese a la insistencia del Subprefecto por cumplir la circular, los preparativos para la fiesta continuaron y el día de la fiesta, los indígenas reclamaron su derecho a enfrentarse al toro que tan dificultosamente habrían traído del monte para tal ocasión:

- ¿Qué pasa?-preguntó el estudiante
- Los comuneros están rabiosos por lo del torero. Dicen que sólo ellos tienen derecho a torear al Misitu. Que para eso lo han traído. La situación es grave. Es difícil hacerles entender, señor.

Esta insistencia local vuelve a ser calificada por el gobierno como “bárbara”:

*¡Lo demás son vainas! - dijo -. ¡La fuerza, para los brutos! Oigan ustedes, tenientes: notifiquen a todos los envarados que al primer indio que salte al ruedo, se le pegará un balazo.*

Pese a que la fiesta había sido modificada por las autoridades, una enorme cantidad de comuneros se acercaba a la plaza en desesperación por presenciar el espectáculo. La multitud se volvió grito, y los cantos y llantos asustaron al torero, que una vez en la plaza y habiendo comenzado la “capeada” se asustó y se ocultó en las tablas. Esta fisura fue vista como una oportunidad por los capeadores conocidos de la comunidad, quienes ingresaron a la arena y continuaron la Fiesta de acuerdo a las antiguas reglas de Puquio. El toro muere y el Alcalde, personaje intersticial entre el pueblo y la autoridad gubernamental dice:

*¿Ve usted, señor Subprefecto? Estas son nuestras corridas. ¡El yawar punchay verdadero!- le decía el Alcalde al oído de la autoridad.*

La novelística de Arguedas ha sido vastamente estudiada. En este texto nos interesa destacar la importancia de la introducción de nuevos personajes contradictorios, como descripción de los pueblos serranos y los problemas de la imposición de la cultura occidental.

### **Heterogeneidad en los andes**

No es casual que la publicación de estas obras haya acontecido en las décadas de 1930



y 1940. La supervivencia de la cultura colonial bajo la República, resultó en el anquilosamiento tanto de la cultura dominada como dominante. De acuerdo al análisis de Angel Rama (1982) sobre el área cultural andina, el congelamiento de la capacidad creativa de los dominadores, fue la causa de que en el espacio andino no surgieran ni tampoco aparecieran nuevos modelos posibles de creación artística. Esta dicotomía cultural señalada por el intelectual uruguayo, se tradujo a su vez en una visión estatal preocupada por ponderar la cultura dominante por sobre la indígena.

Surge entonces el indigenismo, como herramienta política y cultural de reivindicación de las culturas pre-coloniales (en Perú, Bolivia, Ecuador y México). Dos de los rasgos que atraviesan las primeras manifestaciones del indigenismo son: la idealización del indio y la homogeneización de *lo* indígena.<sup>iii</sup> En *Yawar Fiesta*, Arguedas introduce nuevos personajes que matizan el mundo que surge del contacto entre dominantes y dominados. El escritor hace una distinción respecto a la obra precedente *Agua*, la cual habría sido escrita “con odio”:

*(...) Pero aludía al odio con que escribí los relatos de Agua. Mi niñez transcurrió en varias de estas aldeas en que hay quinientos indios por cada terrateniente (...) Describir la vida de aquellas aldeas, describirla de tal modo que su palpitación no fuera olvidada jamás, que golpeará como un río en la conciencia del lector. (Arguedas, 1950)*

Además de cristalizar la ligazón entre obra y biografía, Arguedas destaca otra distinción respecto al libro de cuentos. *Yawar Fiesta* es la historia de los pueblos grandes donde los personajes principales son cinco: el indio, el terrateniente de corazón y mente firmes, el terrateniente nuevo, el mestizo de pueblo y el estudiante pronunciado que vive entre Lima el el pueblo.

La figura del mestizo es especialmente relevante en sus trabajos posteriores en el campo de la etnología. La bibliografía que analiza su obra, se pregunta incluso si este etnólogo y novelista imagina al mestizo como síntesis de la nación peruana. Es otra discusión. Lo que podemos decir, es que la idea arguediana del mestizo no puede equipararse a aquélla idea armónica afiliada al hispanismo que supone el encuentro no-conflictivo entre dos razas y la síntesis de sus virtudes. El mestizo es presentado como un personaje sensiblemente contradictorio: “Los chalos, según su interés, unas veces se juntan con los vecinos, otras veces con los ayllus (...) son mestizos de Chaupi, k’ollanas, k’ayaus, pichk’achuris” (Arguedas, 1941:19).



Esta complejización del tejido social del pueblo de Puquio es superadora de las descripciones folklóricas. La importancia de este acto literario reside en situar a los personajes que componen la novela en un tiempo presente y reflejando el dinamismo de un territorio impactado por los cambios de la modernización, así como también estrategias de adaptación y resistencia. Esta capacidad de resistir echa por tierra los análisis que entienden a los y las indígenas latinoamericanos/as como un grupo social homogéneo y sin capacidad de acción frente al avance de Occidente.

### Imposición y subsuelo

En *Yawar Fiesta*, la autoridad gubernamental propone sustituir la Fiesta del 28 de Julio, trayendo a un torero limeño. Logra imponerlo, pero la Fiesta es todo y son todos lo que sucede alrededor:

*(...) la puerta del ruedo estaba atracada de indios (...) y los guardias comenzaron a fuetear a los comuneros (...) - ¡fuera, guanacos!.*

De la novela se desprende que el lenguaje de la *Fiesta* queda por fuera del entendimiento del gobierno. La imposición de un nuevo modo de festejar se trunca frente a la resistencia de la comunidad y el miedo que asedia al torero; pero esta reacción no es fruto de la irracionalidad, sino que se sostiene en la racionalidad de la organización comunal, organización que escapa al ojo de las autoridades. Con ocasión de la aceptación el premio Inca Garcilaso de la Vega en 1968, Arguedas se refiere también a la subsistencia y reconfiguración de la comunidad organizada:

*Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. (Arguedas, 1968)*

La discursividad arguediana, examina en el texto la fortaleza que permite al hombre andino apropiarse selectivamente de atributos que le son ajenos y enriquecer con ellos su experiencia. Antonio Cornejo Polar lo señala al afirmar que “en el indio moderno, lo que se le ha impuesto desde fuera y lo que más o menos libremente ha asumido de otras tradiciones resulta radicalmente transformado en términos de uso y de sentido hasta un punto tal que su identidad moderna sigue siendo inconfundiblemente indígena” (Cornejo Polar, 1995:101).



Arguedas expone situaciones pavorosas de injusticia, pero a diferencia de las literaturas que lo describen de modo testimonial, el trabajo del escritor andahuaylino muestra la injusticia en el complejo de las dependencias sociales y raciales, y también la suntuosidad casi increíble de las relaciones humanas en ese contexto. La ruptura de la imagen del indígena pre-moderno, habilita la visión de la historia lineal o teleológica y nos introduce en argumentos cíclicos o en espiral que –recurriendo a una definición de Cusicanqui– marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto, donde el mundo indígena no concibe a la historia linealmente sino que el pasado-futuro están contenidos en el presente (2010:102).

### Conclusiones

Desde fines del siglo XIX y alrededor del problema de la ciudadanía se discutió el lugar de los indígenas en los Estados-nación. El principal modelo que tuvieron los gobiernos e intelectuales latinoamericanos fue el de los Estados europeos que fueron considerados los perfectos ejemplos de modernización económica, social, y cultural.

Creemos que uno de los aportes más valiosos de la literatura indigenista, consistió en poner en circulación las consecuencias del avance modernizador sobre las comunidades indígenas; en caso peruano, fundamentalmente serranas. Desacralizar lo indígena, considerando su capacidad de resistencia introduce un horizonte de cambio y asigna a los sujetos la capacidad de agencia que les permite resistir.

Siguiendo a Van Dijk, consideramos que el mayor impulso del cambio antirracista proviene de los propios grupos étnicos dominados. Este cambio, también está mediado por el discurso, es decir, que se produce cuando estos grupos obtienen acceso a las diversas formas del discurso público, como el discurso político, los medios de comunicación de masas, la educación, la investigación, Internet (Van Dijk 2007: 26). La obra arguediana crea un espacio por donde se filtran realidades negadas por las políticas aculturadoras y homogeneizantes. Identificamos aquí, un relato desfolclorizado que desentraña, al menos incipientemente, el carácter estructural de las condiciones materiales indígenas. Este trazo a lo largo de la literatura indigenista peruana, permite ligar las diferentes violencias a través del tiempo y el espacio peruano, poniendo en conflicto al mito de la patria homogénea bajo el paraguas de un acabado ideal nacional.

Finalmente, durante este breve texto, intentamos ligar la obra a la vida del autor. Esta decisión va de la mano con una alta ponderación de los hechos del discurso como fuente



privilegiada para el “desciframiento de la historia que no se obtiene por otros medios y proporcionan sobre el pasado, puntos de observación irremplazables” (Altamirano, 2005:15). Las fricciones que Yawar Fiesta pone sobre la mesa del lector, tienen su parangón en las fricciones de un autor contradicho, entre el deseo de reconocimiento y la escritura desde los márgenes. Un hombre que se define a sí mismo como un demonio feliz, que habla en cristiano y en indio, en español y en quechua.

### Notas

<sup>1</sup> El surgimiento de movimientos y partidos políticos indígenas, ha sido nombrado de diferentes formas: cuarta ola de movilizaciones indígenas (Trejo, 2000), politización de los clivajes étnicos (Van Cott, 2005), emergencia indígena (Bengoa, 2000), instrumentación de la indianidad (Laurent, 1997) o visibilización de las y los indígenas (Landa, 2006).

<sup>2n</sup>Entender al racismo como ideología implica detenernos en algunas consideraciones previas. La literatura coincide en afirmar que el racismo es una de las ideologías existentes más naturalizadas (Hall, 2010; Manrique, 1999) y como tal cumple el rol de consagrar un status quo determinado. Al igual que el concepto de identidad, el racismo no es una categoría fija ni estática, sino que este modo de entender la relación con el otro no-dominante se va modificando conforme mutan las relaciones económicas, sociales y culturales. En su texto *Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación*, Hall (2010) argumenta que la ideología puede entenderse como “las imágenes, conceptos y premisas que proporcionan el marco mediante el cual representamos, interpretamos, entendemos y ‘le damos sentido’ a algún aspecto de la existencia social” (p. 298).

<sup>3</sup> La bibliografía discute ampliamente las dificultades de hablar “en nombre de” grupos sociales subalternos. No es el objetivo de este trabajo plantear dicha discusión. No obstante, consideramos relevante señalar que al respecto, Rama sostiene que “en todos los casos, fuera de la convicción puesta en el alegato en favor del indígena, lo que movía principalmente ese discurso eran las propias reivindicaciones de los distintos sectores sociales que las formulaban, sectores minoritarios dentro de cada sociedad, pero dueños de una intensa movilidad social y un bien determinado proyecto de progreso social, que engrosaban sus reclamaciones propias con las correspondientes a una multitud que carecía de voz y de capacidad para expresar las suyas propias”. (Rama, 1989:139)



### Referencias bibliográficas

- Alegría, C. (1961). *El mundo es ancho y ajeno*, Buenos Aires: Losada.
- Altamirano, C. (2005). *Para un programa de historia intelectual y otros ensayos*, Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Arguedas, J.M. (1976) "La novela y el problema de la expresión literaria en el Perú", en: *Varios*, La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- Arguedas J.M. (1968), *No soy un aculturado*, discurso pronunciado con ocasión de la aceptación del Premio Inca Garcilaso de la Vega.
- Arguedas, J.M. (1941). *Yawar Fiesta*, Buenos Aires: Losada.
- Arguedas, J.M. (1938). *Ensayo introductorio a Canto Kechwa en Canto Kechwa*, con un ensayo sobre la capacidad artística del pueblo indio y mestizo, Lima: Ediciones Club del Libro Peruano.
- Cadena, M. de la (2004), *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*, Lima: IEP.
- Cornejo Polar, A. (1995). *Condición migrante e intertextualidad multicultural: el caso de Arguedas*, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XXI, N°42, Lima-Berkeley, 2do. Semestre, pp. 101-109.
- Funes, P., (2006), *Salvar la nación: intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.), Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos; Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Envién Editores.
- Manrique, N. (1999). *Algunas reflexiones sobre el colonialismo, el racismo y la cuestión nacional*, en Manrique, N. (1999), *La Piel y la pluma*, Lima, Sur.
- Portocarrero, G. (2015). *La urgencia por decir nosotros*, Lima: Editorial de la PUCP.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en Lander, E. (comps.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Quijano, A. (1971), *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, Santiago de Chile, N°1.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Van Dijk, T. (coord.) (2007), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona: GEDISA.